



TITLE:

ティリッヒと神秘主義の問題

AUTHOR(S):

芦名, 定道

CITATION:

芦名, 定道. ティリッヒと神秘主義の問題. ティリッヒ研究 2004, 8: 1-16

ISSUE DATE:

2004-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/57630>

RIGHT:

ティリッヒと神秘主義の問題

芦名定道

1 問題

本論文の目的は、ティリッヒの宗教思想を神秘主義という観点から明らかにすること、すなわち、ティリッヒが神秘主義をどのように理解していたかを解明することである。しかし、「キリスト教と神秘主義」という問題については、この問題自体をどう理解しまた評価するかについて、研究者の間においても大きな見解の相違が見られ、⁽¹⁾これは決して単純な問題ではない。そこでまず、キリスト教と神秘主義をめぐる問題状況について簡単に検討することから、議論を始めることにしよう。

キリスト教思想研究において、神秘主義という問いが困難なものとなっていることに関しては、いくつかの理由を挙げることができる。まず、神秘主義を論じる場合には、特定の歴史的現象 - たとえば、ドイツ神秘主義など - に限定した議論を行うことも可能であるし、また宗教経験一般の特性という観点から議論を行うことも可能である。これは、神秘主義が歴史的具体的な現象という側面と宗教経験の普遍的な質という側面との二つの面を有していることを意味するが、これらの内どの側面に定位して神秘主義という概念を使用するかが明示されない場合、議論は混乱することになる。同様の問題は、グノーシス主義や自然神学などについても指摘できるであろう。⁽²⁾

また、神秘主義を論じる際の困難さは、この用語に伴う様々な価値判断やニュアンスによることも少なくない。たとえば、神秘主義とは、論争相手に対して論理を無視した曖昧な立場であるとの批判を投げかける際にしばしば軽蔑的なニュアンスを伴って用いられたり、あるいはまた信仰者がその思想と信仰の正統性を弁護する際に、自らの立場と異なるものについて神秘主義という用語を用いることもある。こうした神秘主義の用語の使用は、神秘主義概念の混乱の原因となる。さらに以上の理由に、神秘主義と神秘あるいは神秘的なものとの関係をどのように規定するのかをという問題などが絡むことによって、⁽³⁾神秘主義をめぐる問題状況はきわめて錯綜したものとなる。また、そもそも、Mystik を神秘主義と翻訳することの適否も問われるべきかもしれない - 日本語の「...主義」という言い方から来る誤解 - 。

以上の理由から、「キリスト教と神秘主義」という問題をめぐっては多様な見解が存在し、問

題状況を複雑なものとしているが、今井晋は、20 世紀のキリスト教思想における多様な見解を次の三つのグループに分けて整理している。⁽⁴⁾

R.オットー、E.ハイトラーらの立場。この立場は、次に見る弁証法神学「以前」のものというべき見解であり、信仰と神秘主義について両者の融合ないし混合を主張あるいは要請するものである。

K.バルト、F.ゴーガルテン、E.ブルンナーら弁証法神学者や、G.ハインツェルマン、レーヴェニッヒ、F.K.シューマンらの立場。この立場では、神秘主義を単純に体験主義的内在主義とみなし、それと超越的な神の言葉に対する信仰とが対立的に捉えられる。⁽⁵⁾そして、この矛盾対立あるいは二者択一に立って、神の言葉の信仰をキリスト教的に擁護することが試みられる。その結果、一般にキリスト教神秘主義といったものの成立の可能性は否定される。

E.シェーダー、A.ダイスマン、J.シュナイダー、H.E.ヴェーバー、P.アルトハウスらの立場。この立場は、「信仰と神秘主義」という問題の解決を、両者を無造作に融合あるいは混合することによって、あるいはまた超越的な信仰を擁護するために神秘主義を反信仰的なものとして排除することによって行うのではなく、むしろ、キリスト教に固有の神秘主義とそうではない神秘主義とを、あるいは広義の神秘主義と狭義の神秘主義とを区別することによって行おうとする。

本論文では、こうした問題状況の中にティリッヒを置くことによって、神秘主義をめぐる問題の解明を行うとともに、ティリッヒの宗教思想の明確化を試みたい。以下、まず、後期ティリッヒの『キリスト教思想史講義』における神秘主義の議論を整理し、次に宗教現象学的な議論において登場する神秘主義に関連した諸問題が検討される。こうした二つの神秘主義に関わる議論をつきあわせることによって、⁽⁶⁾ティリッヒの神秘主義論の特徴を明確化することが可能になるであろう。

2 キリスト教思想史講義における神秘主義

ティリッヒが神秘主義に注目するようになったのは、1912 年の学位論文『シェリングの哲学的発展における神秘主義と罪責意識』の表題が示すように、彼の思想形成の初期にまで遡る。⁽⁷⁾ その後も、ティリッヒは思想発展の各時期において、繰り返し神秘主義に言及しており、彼の宗教思想にとって神秘主義が重要な位置を占めていることは容易に理解できるであろう。⁽⁸⁾ 実際、この神秘主義理解は、自由主義神学への高い評価とともに、同時代の弁証法神学に属する神学者 - バルト、ブルンナー、ブルトマンら - に対するティリッヒの独自性を知る上で、重要な手がかりとなる。先のグループ分けで言えば、ティリッヒは第三グループの神学者らに最も近いと言えよう。彼の神秘主義論の意図は、弁証法神学による神秘主義批判を経た上で、

信仰と神秘主義との関係を問い直すことだったのである。

ここでは、ティリッヒが 1953 年にユニオン神学校で行った『キリスト教思想史講義』と、1962-63 年にシカゴ大学で行った『19 世紀と 20 世紀のプロテスタント神学の展望』という二つの思想史講義によって⁽⁹⁾ - 以下、これらをキリスト教思想史講義として一括して扱うことにしたい - 、ティリッヒがキリスト教思想史講義において、神秘主義をどのように論じているかを検討することにしたい。

まず、ティリッヒがキリスト教神秘主義に関わる人物として思想史講義で取り上げている思想家は、主な人物だけでも、パウロ、オリゲネス、アウグスティヌス、偽ディオニシウス・アレオパギタ、ベルナルド、ボナヴェントゥラ、マイスター・エックハルト、ルター、敬虔主義者、シュライアーマッハーなど、キリスト教思想史の全体に及んでおり、神秘主義の問題は思想史講義の不可欠の部分であることがわかる。したがって、ティリッヒがキリスト教神秘主義の成立を事実として受け取っていることは疑い得ない。「バルト主義者たちが語っているように、キリスト教と神秘主義は二つの異なったものであるとか、.....ほとんど 2000 年に及ぶ神秘主義に洗礼を施す試みは誤っていたと言われるたびに、愛の神秘主義を表現している人物、ベルナルドが指し示されねばならない。もし愛の神秘主義を有してさえいるならば、諸君はキリスト教神秘主義(christian mysticism)を持つことができるのである」(Tillich[1968], p.173)。したがって、問題はティリッヒがキリスト教神秘主義と非キリスト教神秘主義あるいは神秘主義一般とをどのように区別し、また前者をどのように特徴づけていたのかということになる。

ティリッヒは、キリスト教神秘主義を「具体的神秘主義」(die konkrete Mystik)、「洗礼を施された神秘主義」(getaufte Mystik)(EW.I, S.34)と呼び、「絶対的かつ抽象的神秘主義」(die absolute oder abstrakte Mystik)(ibid.)から区別している。⁽¹⁰⁾

「神秘主義の二つの形態は、常に区別しておかねばならない。一つは、具体的神秘主義あるいは愛の神秘主義であって、救済神への参与である。もう一つは、抽象的神秘主義あるいは超越する神秘主義であって、すべての有限なものを超えて、すべての存在者の究極的根底まで進んでゆく。」(Tillich[1968], p.174)

ティリッヒは救済神(キリスト)への参与を核とする神秘主義をキリスト教神秘主義と規定し、それに対して、あらゆる有限の形ある存在者を超越するという意味で抽象的な神秘主義の典型として新プラトン主義を挙げる。両者は人間の日常的な経験領域を超える志向性を有する点では同じ神秘主義に属するものの、キリスト教神秘主義ではキリストという形態が保持され、キリストとの人格的關係が存在する点で、こうしたものをも超越しようとする絶対的神秘主義とは区別されねばならないとされる。⁽¹¹⁾ この人格性を保持する神秘主義については、オリゲ

ネスが『雅歌』をキリストに対する魂の神秘的愛、神秘的結婚と解釈する例を挙げ、次のように述べている。

「キリストと魂との間の神秘的愛に基づくオリゲネスの『雅歌』解釈は、実践的敬虔の中に後の教会史に驚くべき影響を及ぼす思想を導入した。すなわち、人間の魂はロゴスの花嫁であるとの思想である。これがこの雅歌の意味である。……これは神秘主義の一例であるが、非キリスト教的神秘主義を変革するものである。これは具体的神秘主義である。神的霊によって捉えられた魂は神的なものの深淵へと自身を超えてゆくのではなく、神的なものの具体化であるロゴスの方が魂の中に入って来るのである。……中心を有する人格性が破壊されることはない。人格を破壊しない完全な結合が生じている結婚におけるように、人格は保持されるのである。」(ibid., p.63)

ティリッヒは、脱自的経験における一者と魂との神秘的合一というような抽象的神秘主義の立場をキリスト教化し、パウロの「キリストにおいて」(in Christo Sein)に表現されているようなキリストという具体的な人格との交わりを保持する神秘主義(キリスト神秘主義)を、キリスト教神秘主義あるいは洗礼を施された神秘主義と呼ぶのである。⁽¹²⁾

このキリスト教神秘主義の成立については、「アウグスティヌスの愛の観念は、彼の神観念において神秘的要素と倫理的要素とを統合する力である。『アガペーとエロース』を書いたスウェーデンの神学者アンデルス・ニーグレンは、エロースとアガペーを総合的に結びつけたことに対してアウグスティヌスを批判した」(ibid., p.59)と言われるように、たとえばアウグスティヌスにおける聖書の宗教の伝統(アガペー)とプラトン主義(エロース)との統合といった、具体的な歴史的・思想的連関が問われねばならない。ティリッヒがキリスト教思想史講義で論じる神秘主義とは、第一に特定の歴史的連関 - 古代のキリスト教教父における、プラトン主義あるいはギリシャの宗教性と聖書の宗教との歴史的結合 - における事象としての神秘主義と解することができるであろう。このような歴史的連関から成立したのが、キリスト教思想史の全体を貫くキリスト教神秘主義なのであり、それは、神秘的合一という神秘主義的要素(同一性)と倫理的・人格的要素(差異性)との緊張を内に含むものとして理解される。こうした点に基づいて、ティリッヒは、「神的なものがすべての人間の中に直接に現在し、その存在の深みに見出される宗教」(宗教性A、神秘主義的形態の宗教経験) すなわち「無限者と有限者の一致の原理」(ニコラス・クザヌス)と、「神的なものと人間的なものとの間には溝があり、……救い主、ないしはキリストが到来しなければならない」(宗教性B)という「分離」「疎外」の原理との弁証法が重要であると主張するのである(Tillich[1967], pp.475-476)。この神秘的要素(同一性)と人格的要素(差異性)との緊張という問題は、ティリッヒの思想において重要な

位置を占めている。つまり、この緊張は、宗教哲学の二つの道の問題や、認識における参与と距離の弁証法に密接に関わっており、さらには存在論と聖書の宗教の人格主義との相関性、プロテスタント的形成と批判との関係性、そして存在論的要素における参与と個別性の両極性として展開されているのである。⁽¹³⁾

3 宗教現象学と神秘主義

前章で、我々は思想史講義におけるティリッヒがキリスト教神秘主義を宗教史的また歴史的な連関において捉えていたことを確認した。つまり、「キリスト教と神秘主義」とは具体的な歴史的連関における思想史的問題として設定され、その観点からの解決が試みられたのである。しかし、「キリスト教と神秘主義」という問いは、特定の歴史的連関を超えて、キリスト教思想史の全体にわたって見出され、さらにはキリスト教史を超えた宗教史一般、そして思想史一般の領域へと広がっている。その意味で、神秘主義とは、特定の歴史的な事象に限定されない人間存在一般との関わりで論じられ得るものであると言わねばならない。ティリッヒにおいて、こうした神秘主義の側面は、主に宗教現象学的な考察においてアプローチされており、宗教経験に関わる類型論として展開されている。この章では、神秘主義のこの側面に注目することにした。

ティリッヒは、類型論という方法を広範な問題領域において用いているが、それが思想展開の全時期にわたっていることからみられるように、類型論はティリッヒが具体的な諸問題を取り扱う際の主要な方法の一つと言える。⁽¹⁴⁾そこには、トレルチが『キリスト教諸教会および諸教派の社会教説』で提示した、教会(Kirche)、分派(Sekte)、神秘主義(Mystik) という類型論や、同時代のマックス・ウェーバーあるいは新カント学派の類型論との関わりが見られるものの、⁽¹⁵⁾ティリッヒの場合は、歴史学的社会学的方法論というよりも、現象学的方法との関わりや現象学的人間学による基礎付けといった点に、特徴が見られる。この点で、ティリッヒはフッサールやハイデッガーの影響を受けていると言えよう。⁽¹⁶⁾まずこのことを、『社会主義的決断』(1933年)によって確認してみよう。

『社会主義的決断』において、ティリッヒはハイデッガーを参照しながら、人間存在について以下のような現象学的記述を行う。すなわち、「人間は自然と違って自己において二重の存在である」(Tillich[1933], S.289)。人間は自己の内に留まろうとすると同時に、自己に対立し、それを超え、自己を反省的に認識しようとする。すなわち、自己意識を有するという点で人間は二重の存在なのであり、環境と自己を結びつけると共に、自己と環境との起源や根拠を問い、またそれらに対して要請をたてる。こうして、人間は「どこから」(Woher)と「どこへ」(Wozu)という二つの問いを持つことになる。すなわち、人間はその存在を自分自身ではない他者(起

源)に依存していることに基づいて、自己の存在の「どこから」を問い、また同時に、所与の環境から自らを解放しそれを乗り越えるようにとの要請にしたがって、自己の存在の「どこへ」を問うのである。

これらの「どこから」と「どこへ」は、人間の意識を構成する存在と当為という二つの要素あるいは志向性であり、要請された当為が真の起源であることから言えば、この存在と当為の二重性は、現実態としての起源と真の起源の二重性あるいは両義性と言うこともできる(ibid., S.292)。現実態としての起源は真の起源の歪められた一つの表現形態であって、真の起源そのものではない。真の起源は無制約的要請において出されるものであり、当為として認識されるのである。以上が、意識を構成する二つの志向性であるが、重要なことは、聖なるものの経験も、この存在と当為の関わりに対応した二重性を持つという点である。これについてさらに論じるために、次に『信仰の動態』(1957)を参照することにしよう。⁽¹⁷⁾

『信仰の動態』では、起源と要請、あるいは存在と当為という二つの要素・志向性に対応する仕方で、聖なるものの経験が記述され、それに基づいて類型論が構成されている。すなわち、この場合の二つの要素とは、今ここにおける聖なるものの現在(=存在の聖性。the Holiness of being)と、今あるものの一切に対する審判、すなわち我々自身が自己の固有の本質に基づいてそうであり、したがってそうでなければならない存在のあり方を実現せよとの命令(=当為の聖性。the Holiness of what ought to be)の二つである。第一の要素から信仰の存在論的類型が、第二要素からは信仰の倫理的類型が生じる。もちろん、「類型は思惟による構成物であって、現実の内に見出されうる事物ではない。生のいかなる領域にも純粋な類型はない。すべての事物はいくつかの類型に参与している」(Tillich[1957b], p.257)ことを、ティリッヒは認識した上で、「諸宗教の内部の、そしてそれぞれの間の信仰の動態は、およそこれら二つの類型、それらの相互依存と葛藤によって規定されている」(ibid.,)と述べるのである。

存在論的類型においては、聖なるものは存在的なものとして経験され、それは一つの対象、一つの人格、一つの出来事において我々に出会う。この信仰類型は一つの具体的な現実の断片の中にすべての現実の根底を見るが、この場合、その現実の断片は「 sacramentalな」性格を獲得する。この sacramentalな宗教類型こそが存在論的類型の基盤であり、その代表である。しかし、ここに現実の断片を聖なるものと同一視する危険(偶像化、デーモン化)を看取することによって、神秘家は、こうした sacramentalな現実の断片を含めた一切の有限な存在を超越して、究極的なものへと向かおうとする。⁽¹⁸⁾ この意味で、神秘主義は sacramentalな信仰類型に対する批判であり、それに対立するものであるが、しかし同時にそれは、すべての sacramentalな信仰行為に現在するけれども、具体的な形態においては隠れたままになっている無制約的なものに到達しようとする試みなのである。神秘主義も究極的なもの、聖なるものの現在への参与という点では、 sacramentalな類型と共に、存在論的類型に属していると言える

よう。

これに対して、倫理的道德的類型に特徴的なのは、律法思想であり、神は律法的神として現れる。⁽¹⁹⁾ 聖なるものは人間と対立するものとして経験され、旧約聖書の預言者に典型的に見られるように、 sacramental な神と有限な事物との同一視によるデーモン化（偶像化）は徹底的に批判されるようになる。

聖なるものとの同一性、参与、現在が強調される存在論的類型には神秘主義、神秘的合一が属し、聖なるものとの差異性、分離、当為、人格性が強調される道德的類型にはキリスト教的人格主義が属することを考えれば、前章で見たキリスト教神秘主義内部での神秘主義的要素と人格的要素との緊張関係は、この信仰の二類型の関係性の一つの具体的な現象形態として解釈できるであろう。ティリッヒは、聖なるものの経験においては本質的に存在論的要素と道德的要素とが統一されており、一方の類型が優位を占める場合にも、常に他方の要素も含まれていると述べ、一方のみが一面的に強調されるとき、分裂と破壊に至ると指摘している。生きた信仰の動態においては、信仰の諸類型の統一性を保持することが重要なのである。⁽²⁰⁾

ティリッヒは、「組織神学者にとっての宗教史の意義」（1965 年の講義）において、信仰の諸類型の統一したものを「具体的な霊の宗教」（the Religion of the Concrete Spirit）と呼び、それが宗教史的内的テロスであり（Tillich[1966], p.437）、歴史の決定的な瞬間（カイロイ）において、断片的な仕方では実現すると述べている（ibid., p.438）。その実例として挙げられるのが、パウロにおける聖霊の教説であるが、このパウロの聖霊論において示された具体的な霊の宗教こそが、まさにキリスト教神秘主義内部の合一と人格性との緊張の生きた統一と言うべきものであることは明らかであろう - この具体的な霊の宗教に関しては、解明すべき点が多く残されているが、ここで問われているのが、信仰の諸類型の統一的な完成であり、基本的に「具体的」とは人格性に、「霊」とは合一に対応していると言えよう - 。

ティリッヒは、『聖書の宗教と究極的現実の探究』（1955）において、聖書の宗教の人格主義と存在論的思惟との徹底的対立を明らかにした上で、両者の相関が必要であると述べているが、存在論的思惟と人格主義との緊張と、神秘主義的要素と人格主義的要素との緊張とが並行関係にあると考えることができるならば、⁽²¹⁾ 後者の緊張関係に関しても、次のように言わねばならないであろう。

「悠然とまた勇敢に、これらの緊張の中で生き、そして遂に我々自身の魂の深みと神的生の深みにおいて、それらの究極的統一を発見することが、人間の思索の課題であり、その尊厳なのである。」（Tillich[1955], p.388）

まさに、ティリッヒの思索全体は、この課題との取り組みであったと言えよう。

4 ティリッヒの神秘主義論の特徴

以上ティリッヒの神秘主義論について考察してきたが、その要点を振り返りつつ、ティリッヒの神秘主義理解の特徴をまとめてみたい。

まずティリッヒが、キリスト教神秘主義を歴史的事実として、また宗教経験一般を構成する原理的な意味における信仰自体の不可欠な構成要素として考えていることは明らかである。この場合のキリスト教神秘主義とは、歴史的には新プラトン主義的神秘主義が、キリストと魂との神秘的交わり(キリスト神秘主義)という人格関係において緊張的に統合されることにより、つまりいわば神秘主義がキリスト教の洗礼を受けることによって成立したと考えられているが、それは人格関係や人格性が神秘的合一において消滅する(神の一者と魂とは具体的媒介なしに一つとなる)と考えられる抽象的神秘主義とは明確に区別されている。ティリッヒがキリスト教的として評価しているのは、あくまでも、キリスト(ロゴス)を媒介とし人格性が保持されるタイプの神秘主義なのである。このようなティリッヒの立場は、アルトハウスの立場と類似している。なぜなら、アルトハウスは、『信仰の神学』(1924)の第一部で、「信仰のみ」(*sola fide*)と神秘主義との関係に関連して、次のように述べているからである。⁽²²⁾すなわち、アルトハウスは「独立した宗教的生の形式としての神秘主義は聖書の宗教改革的なキリスト教の宿敵であり、いかなる〈統合〉によっても調停されない」(Althaus[1924], S.74)と述べると同時に、他方では、「神秘主義という言葉がより広義に一般的に聖書の宗教改革的なキリスト教に適用されるとすれば、〈信仰神秘主義(Glaubensmystik)〉あるいは〈義認神秘主義(Rechtfertigungsmystik)〉について語るのは十分正当なことである」(ibid., S.84)と主張している。このアルトハウスからの前半の引用はキリスト教的神秘主義(あるいはキリスト教信仰)と抽象的神秘主義との決定的な相違に関係しており、後半の引用はキリスト教神秘主義の成立根拠を述べたものである。ティリッヒの宗教現象学的な類型論は、キリスト教神秘主義をも含みうように拡張された、アルトハウスの言う「広義」の神秘主義を理論的に明確化したものとして評価できるであろう。

しかし、ティリッヒにおいてキリストとの交わりというキリスト神秘主義を踏み越える方向性が存在しないのかという問題は、微妙な点を残している。確かに、ティリッヒがキリスト教神秘主義という場合、それが第一義的にはキリスト神秘主義であることは先に指摘したとおりであるが、宗教と文化、聖と俗といった二つに分離された領域を前提として考察を行うことを拒否し両者を統一的に捉えようというのが、ティリッヒに一貫した態度であって、また二つのものの境界に立つことがティリッヒの根本的な生き方であることを考えるならば、⁽²³⁾キリスト教と非キリスト教の、神学と非神学の境界に緊張的に立つということはティリッヒにふさわ

しい事態であり、これは神秘主義との関わりについても妥当すると考えてよいであろう。たとえば、『キリスト教と諸世界宗教との出会い』(1963)の結びにおいて、ティリッヒは次のように述べている。⁽²⁴⁾

「ある特定の宗教はそれが宗教としての自己を否定するのに応じて存続し続けることができるであろう。……この目標を達成する道は、一つの単なる概念にすぎないような普遍的な概念のために、自らの宗教的伝統を放棄することではない。この道は、献身と思想、そして行為において自己の宗教の深みへと貫き通ることである。すべての生きた宗教の深みには、その宗教自身がその重要性を失う一点が存在し、宗教はその点を指示しその特殊性を突破するのである。そして、精神的自由へと、それとともに、人間の実存の究極的意味の他の諸表現の中にある霊の現臨のヴィジョンへと自らを高めるのである。」(Tillich[1963b], p.325)

このように自らの特殊性を深みへと突破した精神的自由へと高める動態を、ティリッヒはキリスト教の内に認めており、それはキリスト教神秘主義においてはキリストをも突破して進む精神性となって現れる可能性を秘めていると言えないであろうか。『存在への勇気』(1952)において、ティリッヒは、無意味性を自己自身に引き受ける勇気を可能にするもの、受け入れられていることを受け入れる信仰を絶対的信仰(absolute faith)と呼んでいる。⁽²⁵⁾この信仰の内容は、「神を超えた神」(God above God)、すなわち、有神論的な神観念(人格的な神)を超えたものであって、一切の形あるものが、有神論的な神さえも無意味化したときに現れ出てきて、生きる勇気を可能にするものと語られている。「存在への勇気の究極的源泉は、神を超えた神」(Tillich[1952], p.228)であり、そして「存在への勇気は懷疑の不安の中で神が消え去るときに現れる神に基づいているのである」(ibid., p.230)。ここに見られるのは、キリスト神秘主義を踏み越えて「神を超える神」へと向かう動きであって、これをキリスト神秘主義の中にあるつつも、神を超える神へと突破する神神秘主義と考えることも不可能ではないであろう。いずれにせよ、以上より、ティリッヒの宗教思想を理解する上で、神秘主義の問題が決定的な意味を持っていることは明らかになったものと思われる。

5 まとめ

最後に、以上のティリッヒの神秘主義論が現代の宗教研究に対して有する意味について若干のコメントを行うことによって、本論文を締めくくりたい。

すでに論じたように、ティリッヒの神秘主義論の特徴は、神秘主義という事柄に対して、宗教史的思想史のアプローチ(歴史)と宗教現象学のアプローチ(構造)という二つの仕方が採

用されていた点に見ることができる。神秘主義をはじめ、宗教現象とは、一方で特定の歴史的コンテキストにおいて成立した特殊な事象であるとともに、歴史的連関を超えたいわば普遍的な人間経験の構造に根ざした事柄なのである。こうした宗教現象の二つの面を視野に入れることは、宗教現象の理解にとって重要な意味を有しているのではないだろうか。たとえば、現代のキリスト教思想の中心テーマの一つである宗教の多元性を論じるには、個々の具体的な歴史的連関に注目すると共に - 抽象的な一般論にならないためには - 、諸宗教を個々のバラバラな特殊な事象ではなく、同じ「宗教」という規定が可能な人間存在にとって普遍的な事象であることを認識すること - これなしには、「宗教的」多元性という表現は無意味になり、単なる多元性で十分なはずである - が必要だからである。おそらく、宗教の複数性という事柄を扱うには、歴史が構造かの二者択一ではなく、まさにティリッヒが神秘主義において行ったように二つのアプローチを総合することが求められていると言えよう。⁽²⁶⁾

その場合に、さらに問われるべきは歴史的アプローチと現象学的アプローチとを単にバラバラに並置するのではなく、両者をいかに有意義な仕方に関連づけるのかという点である。これは、まさに現代の宗教研究に問われている問題そのものに他ならないわけであるが、ティリッヒに関して言えるのは、次の点であろう。

まず、ティリッヒでは、二つのアプローチが認められるものの、ティリッヒ自身の問題意識は、基本的には、現象学的あるいは存在論的アプローチの方にあり、その上で、歴史的な特殊な連関の理解がなされている。このような二つのアプローチの統合のあり方は批判的な再検討を要する点であり、これまでティリッヒに対してなされてきた多くの批判はこの点に関わっていたと言えよう。ここで注目すべきは、ティリッヒでは、二つのアプローチの接点として類型論が位置づけられていることである。実際、類型論とは、新カント学派の哲学に依拠しウェーバーらが歴史的方法として展開したものであると共に、⁽²⁷⁾ 宗教現象学の諸研究が繰り返し試みてきた方法論に他ならない。おそらく、一方における特殊な歴史的な個別的諸現象と、他方における人間存在の普遍的な構造性をつなぐ手がかりは、混沌とした個別的事象を学的認識へと媒介する類型論の中に見出しているのではないだろうか。ティリッヒの神秘主義論は、こうした現代宗教学における方法論的反省という点で重要な示唆を与えていると言えよう。

本論文は、著者の学生時代のレポートが元になっており、内容的にはすでに20年あまりが経過したものである。元来は、ティリッヒだけでなく、キリスト教と神秘主義の多様な問題を扱ったレポートであったが、今回、ティリッヒに関わる部分のみを独立した論文として公表するに当たり、この間に新たに刊行されたティリッヒの著作や研究資料をも用いることによって、様々な補足と修正を行った。

註

- (1) この点に関して、金子晴勇は次のように述べている。

「一般に『神秘主義』という言葉を聞くと、それがキリスト教信仰と相容れないと速断する傾向が、今日でもなお残っている。だが、それは神秘主義、もしくは神秘思想をあまりに狭く理解することから生じる誤解である。信仰自体がキリストの生命より発源しており、キリストによって生かされる事態を考えるならば、信仰と神秘主義とを対立的に把握することの誤りはただちに理解されよう。」(金子晴勇『ルターとドイツ神秘主義』創文社 2000 年、3 頁)

- (2) グノーシス主義の概念規定の問題については、「われわれは、グノーシス主義におけるこのような原理的側面(「グノーシス的 Daseinshaltung または Geisteshaltung は、いつ、どこでも、お互いに史的な関係がなくても、自己を主張できる一つの実存理解である」ということ。引用者補足)を、歴史現象としての『グノーシス主義』(Gnosticism)と区別して、『原グノーシス主義』(Proto-Gnosticism)と呼ぶことで意見が一致した」(荒井献『原始キリスト教とグノーシス主義』岩波書店 1971 年、346 頁)との説明がなされている。

自然神学に関わる同様の問題点については、次の拙論を参照。

芦名定道 「キリスト教と近代自然科学 - ニュートンとニュートン主義を中心に - 」、『京都大学文学部研究紀要』第 38 号 1999 年、147-244 頁

- (3) ティリッヒにおいても、神秘主義は様々な問題連関と複雑に絡み合っている。たとえば、初期ティリッヒの学位論文などに登場する神秘主義論、1920 年代のいくつかの類型論の中に現れる、神秘的大衆や神秘的現実主義などについての議論、あるいは 1951 年の『組織神学。第一巻』における「神秘」概念(Tillich[1951], pp.108-111,155-157)などは、独立した考察が必要であろう。しかし、本論文では、より限定された範囲に絞って議論を行うことにしたい。

- (4) 今井晋 『ルター』講談社 1982 年、20-22 頁。キリスト教思想研究における神秘主義をめぐる問題状況については、武藤一雄「第五章 信仰と神秘主義」、『神学と宗教哲学との間』創文社 1961 年、366-426 頁も参照。

- (5) たとえば、次のブルナーの著書はその典型である。

Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, J.C.B.Mohr 1928

- (6) ティリッヒの研究史における神秘主義に関する最近の研究動向としては、2000 年にドイツで行われた国際バウル・ティリッヒ・シンポジウムがまず挙げられねばならないであろう。多岐にわたるこのシンポジウムの内容については、次の文献によって知ることができるが、この論文集では全体が 4 つの部門 - 組織的神学的な解明、神学史的宗教史的な起源、教義学的な適用、生活世界の諸局面 - に分ける

れ、30を超える論文が収録されている（現在ティリッヒ研究者として活躍している多くの研究者の名が確認できる）。注の冒頭で説明したように、本論文自体は20年前に遡るものであるが、本論文で設定した、歴史的事実としての神秘主義と宗教経験の構成要素としての神秘主義という二つの観点は、このシンポジウムにおける第二部と第一部にまさに対応しており、本論文の基本的な方向性は新しい研究においても確認されていると言えよう。

Gert Hummel, Doris Lax (Ed.), *Mystical Heritage in Tillich's Philosophical Theology* (Tillich-Studien Band 3), Lit Verlag 2000

- (7) 神秘主義が初期の討論グループ（「理性のタベ」）の討論テーマであったことについては、次のパウクの文献を参照。

Wilhelm & Marion Pauck, *Paul Tillich. His Life & Thought Vol.1 Life*, Harper & Row 1976, pp.37-38

- (8) 神学学位論文（*Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, 1912）において、ティリッヒがすでに神秘主義を自らの思索のテーマとしていたことは、はっきりと確認することができる。「カントの追隨者すべてと大陸の哲学全体は、次のような問いの前に直面した。神秘主義とプロテスタント原理とをいかに統一するのか、同一性の原理、すなわちすべての人間における神的なものへの参与と、差異性の原理、すなわち神的なものへの参与を伴わない道徳的服従の原理とをいかに統一するのか」という問題である。わたしの学位論文はこの緊張をめぐるものであった。それはシェリングという特定の人間、つまりヘーゲルの先駆者、友人にして敵対者に焦点を当てたものであった。わたしは、シェリングがいかにこの緊張という問題を解決しようとしたのかについて解明を試みた。この学位論文の題目は、『シェリングの哲学的発展における神秘主義と罪責意識』（1912）であった。（Tillich[1967], p.371）

- (9) この二つの思想記講義はティリッヒの死後、英語で独立して出版されたが、後に一冊に合本されたテキストも刊行されており - Paul Tillich, *A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism* (Ed. by Carl E. Braaten), Simon and Schuster 1972 - 、本論文では、略記号は最初の出版年で表示しつつも、頁数は合本版のものをを用いている。なお、ドイツ語全集の補遺遺稿集の第1、2巻(EW.I, II)には、この二つの思想史講義がドイツ語訳されて収録されているが、ドイツ語訳の際に内容の修正や補足がなされ、テキストとしてより整備されたものとなっている。こうしたテキスト上の問題を含め、ティリッヒの思想史講義の特徴などに関しては、日本語訳の『ティリッヒ著作集』の別巻一『キリスト教思想史 古代から宗教改革まで』（白水社）の「訳者あとがき」（大木英夫）を参照いただきたい。なお、この日本語訳はドイツ語版を底本としている。

- (10) 「洗礼を施された神秘主義(baptized mysticism)」という言い方は、思想史講義のみならず、『組織神学』第2巻(Tillich[1957a], p.84)にも見られる。また、「抽象的(abstrakt) - 具体的(konkret)」の対概念は、ベルリン講義として最近刊行されたテキストに収録された「宗教哲学講義」(Sommersemester 1920)

において確認可能であり (EW.XII, S.456)、『ベルリン講義』(EW.XIII)に収録された、古代ギリシャから古代・中世・近代 (啓蒙思想) までの哲学と神学の思想史を扱った諸講義においても繰り返し登場している - たとえば、EW.XIII, S.465 では、4 世紀のギリシャ教父の講義において現れている - 。さらに、こうした神秘主義論は、1925 年のマールブルク講義でも確認することが可能であり、アメリカ時代の有名な『思想史講義』で急に登場したものでないことについては、十分に留意すべきであろう。今後のティリッヒ研究では、ベルリン講義における思想史講義とアメリカでの思想史講義の比較検討が必要になるであろう。

(11) これは、しばしばキリスト神秘主義と神神秘主義との区別として論じられる問題であるが、この点については、武藤一雄『神学と宗教哲学との間』創文社 1961 年、366-426 頁を参照。

(12) パウロの「キリストにおいて」における神秘主義的特徴に関しては、次の文献を参照。武藤一雄「脚下照顧」、『基督教学研究』第 7 号 京都大学基督教学会 1984 年、50-70 頁

(13) 宗教哲学の二つの道 (宗教哲学における無制約的なものへのアプローチするための存在論的道と宇宙論的道) については、The Two Types of Philosophy of Religion 1946 (MW.4, pp.289-312)を、また、認識における参与と距離については、Participation and Knowledge. Problems of an Ontology of Cognition 1955 (MW.1, pp.381-389.)を、存在論と聖書の宗教の人格主義の問題については、*Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* 1955 (MW.4, pp.357-388)を、プロテスタント的批判と形成の問題は、Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip 1929 (MW.6, pp.127-149)、Protestantische Gestaltung 1929 (GW.VII, S.54-69)を、存在論的要素としての参与と個性の弁証法については、Individualization and Participation, in: Tillich[1951], pp.174-178、を参照。

このように、ティリッヒにおいては、多様な諸問題が、参与・同一性と個性・差異性との間の緊張をめぐって展開されており、この点を手がかりにティリッヒの思惟の根本構造の解明を行うことは興味深い研究テーマである。本論文は、こうしたティリッヒの思惟の根本構造の解明を、キリスト教と神秘主義との関係において考察する試みに他ならない。

(14) Masse und Geist, 1922 (MW.3, S.43-102)での、大衆の類型、人格の類型から、Religiöser Stil und Religiöser Stoff in der bildenden Kunst, 1921 (ME.2, S.87-99)の芸術様式の類型に至るまで、広範な対象が類型論によって整理されている。この点の詳細については、次の拙論を参照。

芦名定道 『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版 1994 年、217-224、237-241

(15) トレルチの類型論の影響については、『ウェーバーとトレルチ』(柳父園近、1983) とくにその 101 頁以下を参照。また、トレルチとティリッヒの関係については、近藤勝彦「プロテスタント的『形成論』の問題 - トレルチとティリッヒの相違点をめぐって - 」（『神学』42 号 1980 年、東京神学大学神学会）を参照。こうしたトレルチの類型論に対しては、C.Andresen (佐藤吉昭 「キプリアヌスの教会理解 - 三世紀アフリカ教会 史の再評価」、『基督教学研究』4 号 1981 年、京都大学基督教学会、とくに、33 頁以下を参照) またティリッヒの現象学的類型論に対しては、Pannenberg (Erwägung zu einer

Theologie der Religionsgeschichte, in: *Grundfragen systematischer Theologie* I, 1967)がそれぞれ重要な批判を行っている。本論文の「5 まとめ」においては、このパネンベルクの批判に関連して簡単な考察が行われる。

- (16)宗教的なものを問題にするとき、ティリッヒは方法論的には現象学(フッサールのイデーンI)を手がかりとしている。たとえば、*Religionsphilosophie* 1925(MW.4, S.117-170)、*Eschatologie und Geschichte* 1927(MW.6, S.107-125)、*Systematic Theology* vol. I, 1951 pp.106-108。しかし、現象学を自己の方法として採用する可能性は、すでに彼の哲学学位論文(*Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien* 1910, in: EW.IX, S.154-272)において宗教概念の構築に関わるシェリングの方法論を分析する際に、その記述の中に現れている(S.231-236)。フッサール、シェラー、ハイデッガー、ティリッヒの連関については次の拙論を参照。

芦名定道 『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社 1995年、252-266頁

- (17)「信仰の動態」で扱われる聖なるものの現象学的分析は、オットーの宗教現象学を受けたものであるが、ティリッヒ自身の思想発展との関連においては、前期の意味の形而上学における意味内実(Sinngehalt)の二重性(意味形式の根底にして深淵)の展開として位置づけることができる——注1で引用した金子晴勇の著書の言い方を借りるならば、「根底」学説——。しかし、ここで問題となる「存在と当為」という対は、伝統的な哲学的議論の文脈に位置している問題であって、本格的には以上よりも一般的な問題連関で論じられるべきものであろう。たとえば、ハイデッガーは、存在という最高位の類的概念を多様な限定という問題の中で論じ、その中で「存在と当為」を扱っている。

「我々は〈ある〉(ist)において〈存在-を語る〉(Sein-Sagen)まったく周知の仕方に出会うのと同様に、〈存在〉という名を呼ぶ場合に、まったく特定の、すでに定式となっているような言い方、すなわち、存在と生成、存在と仮象、存在と思惟、存在と当為という言い方に突き当たるのである。」(Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer 1953(1987))

- (18)こうした神秘主義論は、ティリッヒのシェリング論における古代ギリシャの神秘主義の議論 - 注16の哲学学位論文(EW.IX, S.208-211) - にまで遡るものと言えよう。

- (19)倫理的類型は、 sacramentalなもの批判という点において、合理的批判、預言者的批判、神秘主義的批判と関連すると共に、その内部ではさらに細かな下位区分の類型化がなされている。こうした点については、次の拙論を参照。

芦名定道 『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版 1994年、239-240頁

- (20)諸類型の統一性の問題は、ティリッヒにおいて、一方で動的類型論として歴史の地平との関連づけがなされているが、他方では、考察対象とされる事象の類型から事象を構成する要素の分析と諸要素間の関係づけといった構造論への展開も可能なものとなっている。次の拙論を参照いただきたい。

芦名定道 『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版 1994年、217-224、237-241頁

- (21)聖書の宗教と存在論的思惟との関係の問題は、しばしば「存在論的」といわれるティリッヒ神学に対

して、そのキリスト教神学としての妥当性をめぐる最大の争点として設定されてきた。この問題はティリッヒも明確に自覚しており、Tillich[1955]は、この問いに正面から取り組んだ論考である。本論文のテーマである神秘主義は、聖書の倫理的な人格主義あるいは歴史的思惟との対比(対立?)という点で、まさにこの存在論的思惟と同様の問題を有している。神秘主義と人格性という問題は、ティリッヒにおける存在論の問題を掘り下げて論じる上で重要な具体的事例と位置づけることができよう。

(22)Paul Althaus, *Theologie des Glaubens* 1924, in: *Theologische Aufsätze*, Verlage von Vertelsmann 1929, S.74-118

(23)「ほとんどあらゆる方向において、実存の二者択一的可能性の間に立ち、そのいずれにも安住することなく、しかもそのいずれか一方を決定的に退けるような立場もとらないことが、わたしの運命であった。」(On the Boundary, in: *The interpretation of History*, Charles Scribner's Sons 1936, p.3)

(24)この『キリスト教と諸世界宗教との出会い』は、晩年のティリッヒにおける「宗教の神学」「宗教史の神学」の基本的な文献であるが、宗教の神学にとって、神秘主義というテーマは、宗教間の関係性を論じる上でも、重要な意味を有しているように思われる。この点に関連しては、次の文献も参照。

ゲルハルト・マルセン・マルティン「終末論と神秘主義」、ハンス・マルティン・パールト、マイケル・パイ、箕浦恵了、門脇健編『仏教とキリスト教の対話』法蔵館 2004年、143-160頁

(25)この「神を超える神」について、ティリッヒは偽ディオニシウス・アレオパギタとの関連を指摘しているが(Tillich[1968], p.92)、これは「神を超える神」という問題が神秘主義と関連していることを示唆するものと言える。問題は、ティリッヒの神論でこの神理解がいかなる位置を有するかであるが、『組織神学・第二巻』におけるティリッヒ自身のコメント(Tillich[1957a], p.12)の解釈を含め、この点についてはさらなる分析が必要であろう。

(26)20世紀の思想史は、歴史主義とそれへの批判という問題を軸に、つまり、「歴史・実存・構造・無意識」という問題群をめぐって展開してきており、キリスト教思想においても、たとえばイエスの譬え解釈の方法論(エレミアスまでと、1970年代)をめぐって同様の事態を確認することができる。しかし、こうした議論を経て明らかになってきたのは、歴史か構造かの二者択一は、宗教現象を含めた人間の営みを理解するのに適当でないということであったように思われる。この点から言えば、注15で述べたパネベルクのティリッヒ批判は一面的であると言わねばならないであろう。「宗教史の神学」にとって、類型論や現象学という方法論が限界を有するのはその通りであるが、しかし、歴史的な諸宗教の理解から、こうした諸方法を排除するのは決して賢明ではないだろう。

(27)宗教研究の連関におけるウェーバーの方法論に関しては、次の拙論を参照。

芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版 1994年、104-105頁

(あしな・さだみち 京都大学大学院文学研究科助教授)

